Dott. L. Suali
LIBERO DOCENTE DI SANSCRITO

UN TRATTATO ELEMENTARE DI FILOSOFIA INDIANA

Il Tarkâmrita di Jagadîça

per la prima volta tradotto e annotato

PAVIA
PREMIATO STAB. TIPOGRAFICO SUCCESSORI BIZZONI
CORSO VITTORIO EMANUELE — TELEFONO 92
1908.

Digitized by Google

Ind L 3230.60.10

HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE ESTATE OF
CHARLES ROCKWELL LANMAN
MARCH 15, 1941

Digitized by Google

UN TRATTATO ELEMENTARE DI FILOSOFIA INDIANA (1)

(Il Tarkâmrita di Jagadîça)

NOTA PRELIMINARE (2)

Tra i vari sistemi filosofici fioriti nell'India, due, il Nyâya e il Vaiçeshika, occupano un posto a sè, sia per l'importanza delle loro dottrine, sia per la ricca letteratura alla quale diedero origine e per l'influenza esercitata sullo svolgimento della filosofia in genere dell'India. Il Nyâya è una teoria prevalentemente di logica e di dialettica: negli aforismi di Gotama, il fondatore, o, meglio, il codificatore del sistema, le questioni di metafisica e di teologia sono trattate occasionalmente, più come digressioni che come parti costitutive del sistema; il Vaiçeshika al contrario è eminentemente metafisico, e le parti in cui si discute di logica vi furono introdotte abilmente più tardi (3). Nonostante questa differenza fondamentale, i due si-

(1) Per ragioni d'indole tipografica ho dovuto ricorrere a un sistema, o, per meglio dire, a una serie di espedienti di trascrizione, che il lettore specialista comprenderà e scuserà. Per i lettori non sanscritisti, noto che il *ri* indica l'*r* vocale; che il *sh* e il *j* si pronunciano come in inglese; che il *c* (il *ch* è lo stesso suono, ma aspirato) è *sempre* palatale.

(2) Per le notizie storiche contenute in questa parte del mio lavoro, ho seguito il Bodas, nella Introduzione premessa all'edizione con note del Tarkasa*m*graha (Benares, 1897; Benares Sanskrit Series N. LV) dell'Àthalye, da lui pubblicata postuma.

(3) Cfr. Bodas, l. c. pag. 5-6.

Digitized by Google

stemi ebbero una storia parallela e in parte comune, fino a produrre, in un periodo più tardo, dei trattati che prendevano a base i principî essenziali dei due sistemi, armonizzandoli in un' unica esposizione organica. Tale svolgimento, durato per lo spazio di circa ventidue secoli — e che qui non é possibile esporre in tutte le sue fasi e in tutte le sue cause, — può tuttavia spiegarsi riflettendo che quei due sistemi, pur non considerandone le analogie e le somiglianze parziali, si presentavano già di per sè stessi come necessario complemento l' uno dell' altro: il Nyâya studiava gli schemi del pensiero, il processo formativo della conoscenza, i mezzi del raziocinio e della dialettica; il Vaiçeshika dava un' interpretazione metafisica dell' universo ed era improntato a un criticismo acutissimo e a un vivace spirito di analisi: fondendo in un insieme armonico le regole dialettiche del primo e i principi teoretici del secondo, si aveva una nuova costruzione ideale che dava ragione a un tempo dell' universo e del pensiero individuale.

Non é qui il luogo di diffondermi su questo punto, nè di tracciare una storia dei due sistemi, nei loro rapporti e nelle loro divergenze. Pure, non sarà inopportuno darne le grandi linee e fissarne i periodi principali, per meglio intendere il valore del testo di cui do qui la versione e per avere un' idea dell' estensione cronologica, se non dell' importanza, di due sistemi che ebbero sullo svolgimento del pensiero indiano un' influenza assai grande, della quale tuttavia, allo stato attuale della scienza, non possiamo esattamente fissare i limiti e la profondità.

Secondo le ricerche acute e dotte del Bodas, gli aforismi del Nyâya e quelli del Vaiçeshika (attribuiti, i primi a Gotama, e i secondi a Kaṇâda) non risalgono oltre il quarto o, al massimo, il quinto secolo a. C. (1). Notisi tuttavia che questa data

(1) Bodas, l. c. pag. 12.

Digitized by Google

non può e non deve indicare il principio fisso e assoluto della storia delle due teorie, perchè quei due testi ci mostrano i due sistemi già esposti in modo organico e metodico, e non danno già un' esposizione informe, quale potrebbero dare se trattassero di teorie in via di formazione, o dovute alla meditazione incerta di un primitivo, speculatore più che filosofo. Perciò dobbiamo presupporre un lungo periodo di preparazione e di elaborazione, durate forse per parecchi secoli: difficile, per ora, è il risalire la preistoria — dirò così — dei due sistemi, e rintracciarne le prime origini. Comunque, partendo dalla data stabilita più sopra, e che ha tutte le probabilità di essere attendibile, noi possiamo dividere la storia del Nyâya e del Vaiçeshika in tre periodi.

Primo periodo: — da circa il sec. IV a. C. al 500 d. C. A tale periodo vanno ascritte le due raccolte di aforismi sopra citate, e fors' anche l'opera di Praçastapâda: certo, esistettero altre opere, ora perdute.

Secondo periodo: — dal 500 al 1300: è l'età dei commentatori.

Terzo periodo: — dal 1300 alla fine del sec. XVIII: è un periodo di rielaborazione più indipendente e più personale della materia contenuta nei due testi fondamentali, e segna l'apogeo dello sviluppo della dialettica e della scolastica (1).

Le relazioni reciproche fra i due sistemi sono diverse nei tre periodi: nel primo, essi ci appaiono distinti e diversi, individuati in forma di sistemi indipendenti, sebbene per molti punti analoghi; nel secondo divengono alle volte antagonistici, sia per il rilievo dato a certe divergenze su determinate questioni, sia per la propensione del Vaiçeshika al Buddismo; nel terzo -- che io chiamerei di sincretismo — si ha una

(1) Bodas, l. c. p. 12-13.

Digitized by Google

fusione dei due sistemi, dovuta ad alcuni autori che, prendendo da ciascuno le parti migliori o più convenienti, cercavano di costruirne una teoria propria. Le cause di questo processo e delle sue varie vicende non ci sono troppo chiaramente comprensibili; ma il fatto è importante, in quanto deve aver influito assai sullo svolgimento dell'uno e dell'altro sistema (1).

Di questi tre periodi, ha soprattutto interesse per noi, in rapporto al presente lavoro, il terzo. Esso gravita, letterariamente, intorno a Gangeça, (2) che scrisse un'opera divenuta famosa, il Tattvacintâmani, e che può considerarsi come il fondatore di una nuova scuola di trattatisti e di commentatori, fiorita soprattutto a Navadvîpa nel Bengala. Caratteri di questa scuola sono l'esagerazione del criticismo e l'allontanamento dalle dottrine tradizionali. I sûtra originali e i loro commenti passarono in seconda linea, mentre l'opera di Gangeça diveniva il centro di una ricchissima letteratura. In pari tempo, si sviluppava la scolastica, tanto, che non poche delle opere di questo periodo sono vere logomachie e prodotte da una virtuosità dialettica il più delle volte sterile e vana. L'ultimo rappresentante glorioso di questa scuola fu Gadâdhara, vissuto alla fine del secolo XVI o al principio del diciasettesimo. Dopo di lui, abbiamo ancora due commentatori dei sûtra di Gotama e di Kanâda, di non scarso valore: e questo ritorno alle fonti primitive appare come una reazione agli eccessi scolastici precedenti. Un altro segno pure di reazione fu la produzione di manuali adatti all'intelligenza dei principianti, e intesi a spiegare, nel modo più semplice possibile, le idee fondamentali dei due sistemi: tali sono il Bâshâpariccheda, il Tarkasam-

(1) Bodas, l. c. p. 13-14.

(2) Notisi tuttavia che Gangeça appartiene cronologicamente alla fine del periodo precedente: egli visse alla fine del secolo XII, e la sua opera ci offre la logica indiana « in ihrer vollendeten Form » (Jacobi, « Die Indische Logik »; in « Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen », phil.-hist. Klasse 1901· Heft 4, pag. 460).

Digitized by Google

graha, la Tarkabhâshâ, la Tarkakaumudî e il Tarkâmrita. Questi testi, divenuti ben presto popolari, ebbero commenti e supercommenti; ma la nuova letteratura cui diedero origine non aggiunse quasi nulla al progresso delle teorie del Nyâya e del Vaiçeshika, la storia delle quali può considerarsi finita con quei trattati, che formano anche oggi nell' India la necessaria introduzione allo studio della filosofia (1).

Il Tarkâmrita, di cui do qui la traduzione, ha dunque un posto ben definito nella letteratura filosofica dell' India. Ne fu autore Jagadîça, discepolo di Bhavânanda, e vissuto a Navadvîpa, tra la fine del 16° e il principio del 17° secolo, poichè sappiamo che un discepolo di lui viveva nel 1649 (2): scrisse numerose opere (3), soprattutto commenti, e fu noto come espositore e glossatore della grande opera di Gangeça; ma il più popolare dei suoi scritti, e fors' anche il più importante, soprattutto considerando il movimento filosofico a cui si riconnette, è il Tarkâmrita. Questo breve trattato, scritto, come gli altri dello stesso genere, con un intento di propedeutica filosofica e come introduzione a un più ampio e più profondo studio della filosofia in genere e del Nyâya-Vaiçeshika in ispecie, contiene una lucida e ordinata esposizione dei principi fondamentali delle due scuole, rielaborati nella unità armonica di una trattazione personale.

Il testo non fu mai tradotto, per quanto io so, e pochissimo studiato, per non dir nulla affatto (4). Lo cita qualche

(1) Bodas, l. c. pag. 43-47.

(2) Cfr. Aufrecht, Catalogus Catalogorum, vol. I pag. 194.

(3) Vedine enumerati i titoli dei Mss. in Aufrecht, l. c.; cfr. anche *id.*, *ibid.* vol. III pag. 42.

(4) Fu edito una sola volta, e non troppo bene, a Calcutta: Tarkamrita, an elementary treatise on the Nyaya philosophy by Jagadisa Bhattacharya; edited by Pandit Mahesa Chandra Nyayaratna, published by Pandit Jibananda Vidyasagara, B. A. Calcutta 1880. — Su questa stampa ho condotta la mia versione.

Digitized by Google

volta l'Àthalye nelle sue note al Tarkasa*m*graha, e se ne servì Bhimâcârya nella compilazione del suo magnifico dizionario del Nyâya; ma il primo lo cita per riscontri, il secondo se ne serve per trarne materiale per i singoli articoli del suo lessico, scritto tutto in sanscrito. Ed è davvero strano che, mentre tre degli altri scritti dello stesso genere hanno già avuto edizioni e commenti, questo sia rimasto fin qui quasi dimenticato.

Io non do — nè lo avrei potuto, per ragioni facili a intendersi, — uno studio definitivo sull'operetta di Jagadîça: avrei dovuto anzitutto rifarne l'edizione, con materiali copiosi e con metodo critico, accompagnandola di un commentario perpetuo, sul tipo di quello che l'Àthalye unì alla sua edizione del Tarkasa*m*graha: lavoro mirabile per ogni riguardo, e difficile, non pur a raggiungersi, ma ad adeguarsi anche lontanamente. Nè qui sarebbe il luogo per farlo. Mi sono quindi limitato a dare una traduzione del testo, il più che mi fosse possibile fedele ed esatta, tralasciando tutto il materiale di raffronto con gli altri testi dei due sistemi (1), e aggiungendo di note solo quel tanto che era necessario a schiarire alcuni dei punti più oscuri. Nè mi illudo di essere sempre perfettamente riuscito nell'opera mia: lo studio sistematico e scientifico del Nyâya e del Vaiçeshika è incominciato da troppo poco tempo, perchè sia possibile procedere con sicurezza assoluta su ogni punto. I lettori specialisti prendano dunque il mio lavoro come un contributo modesto ma, per quanto fu in me, coscienzioso, alla conoscenza di una letteratura che fu per l'India importantissima; i let-

(1) Tali raffronti possono vedersi in un altro mio lavoro: *Contributi alla conoscenza della logica e della metafisica indiane* (Giornale della Soc. As. Ital., vol. XIX pag. 283-339, e vol. XX pag. 33-64: citato, nel presente articolo, col numero delle pagine dell'estratto), ove il lettore specialista troverà, per ogni termine, un ampio spoglio di fonti originali.

Digitized by Google

tori di questa Rivista, l'accettino come un saggio scritto per far conoscere anche al pubblico non indianista qualche aspetto, forse ignorato, della mentalità di un popolo che ha tutti i diritti alla nostra più alta estimazione. E se qualche punto del mio lavoro parrà oscuro, ne chiedo venia fin d'ora: e me ne scusi, oltre che la difficoltà intrinseca dell'argomento, anche la necessità in cui mi trovavo di non disperdere in note un materiale che deve servire a un più vasto lavoro di esposizione e di analisi dei due sistemi: in esso si troveranno esposte ed illustrate molte delle questioni teoretiche che potrebbe porsi il lettore filosofo nello scorrere la versione del testo.

Dott. L. Suali
libero docente di sanscrito.

Tarkâmrita

Dopo di aver posto sul mio cuore il piede del venerando Vishṇu simile a un loto, supremo unico seme della distruzione del timore nelle creature, a cui, per far cessare l'ignoranza, applicarono intero il loro spirito tutti i trentatrè dei a cominciare da Brahma, pur essendo da tutti onorati e datori sempre [agli uomini] delle cose desiderate, si espone [da me] questa incomparabile ambrosia di filosofia (Tarkâmrta).

Or dunque, dice la Sacra Scrittura: « L'Io dev'essere visto, udito, riflettuto e meditato (1) ». Ciò significa che colui il quale

(1) Brihadâraṇyaka Upanishad IV, 5, 6.

Digitized by Google

vuol giungere alla liberazione finale (1), deve vedere [cioè conoscere] l'Io: o, in altri termini, che la conoscenza dell'Io è, per chi desidera la liberazione finale, il mezzo per ottenere ciò che egli desidera. Ma quali sono i mezzi per conoscere l'Io? Perciò [la Sacra scrittura dice] « dev'essere udito », etc. Con ciò si intende che il contesto delle parole è subordinato al complesso del senso: ad es., dicendo « compie il sacrificio del fuoco », oppure « cuoce una minestra di farina di riso » [si intende che chi compie quei due atti può con essi raggiungere quel determinato fine che si propone] (2). Così, il senso [del passo citato] è [in sostanza] che l'udire [ossia, l'essere oralmente ammaestrati], il riflettere e il meditare, producono la conoscenza della verità. Quegli che sia stato ammaestrato intorno all'Io secondo la Sacra Scrittura, deve rivolgere i propri sforzi alla riflessione: ora, tale riflesssione è un ragionamento logico condotto in base al fatto che l'Io è diverso da ogni altra cosa [dal non-Io], e questo ragionamento ha per conseguenza la nozione di ciò che è diverso dal correlato positivo di tale diversità [cioè, la nozione di ciò che è diverso dall'Io, ossia del non-Io, ossia del mondo esteriore]. E così sorge la domanda: « qual'è precisamente questo " diverso „ [dall'Io]? » Per questo fine appunto si descrivono [ora] le catagorie.

(1) Nella concezione indiana dell'universo, la vita di ogni individuo umano è una serie ininterrotta di morti e di rinascite a cui va soggetta l'anima individuale, per effetto delle proprie azioni. Essa è dunque legata all'esistenza, dal rinascere in diverse vite successive: e, poichè l'esistere è soffrire — la concezione indiana della vita è essenzialmente pessimistica — il fine ultimo che dobbiamo proporci è di liberarci dall'esistere, ossia dal rinascere. Tale liberazione è il fine ultimo di ogni dottrina religiosa e filosofica nell'India (eccetto i Materialisti): espressa in forma più ideale, la liberazione dall'errore, causa del rinascere, è la conoscenzn della verità. Ogni sistema proponeva come veri i propri principi, e li dichiarava quindi mezzo sicuro di liberazione: con il che, si riconnetteva al dogma fondamentale per la mentalità religioso-filosofica dell'India.

(2) Cfr. Arthasa*m*graha, edited and translated by G. Thibaut, Benares 1882, pag. 8 della traduzione.

Digitized by Google

le Categorie

Le categorie sono, in riassunto, di due specie: realtà e negazione (1). La prima si suddivide in sei: sostanza, qualità, moto, generalità, particolarità e inerenza. Tra queste, la sostanzialità, la qualità e il moto comprendono diverse specie; la generalità e le altre [due] sono indivisibili.

la prima Categoria: Sostanza

Le sostanze sono: terra, acqua, fuoco, vento, etere, tempo, spazio, anima e spirito. L'etere, il tempo e lo spazio sono indivisibili, le altre si suddividono in varie specie.

le Qualità della terra

Nella terra si riscontrano le [seguenti] quattordici qualità: colore, gusto, odore, tatto, numero, dimensione, pluralità, congiunzione, disgiunzione, priorità, posteriorità, peso, fluidità e facoltà (2). Lasciando da parte, tra queste, l'odore, e sostituendovi la viscidità, si hanno le quattordici qualità dell'acqua. Le qualità del fuoco sono undici: colore, tatto, numero, dimensione, pluralità, congiunzione, disgiunzione, priorità, posteriorità, fluidità e facoltà. Le nove qualità del vento sono: tatto, numero, dimensione, pluralità, congiunzione, disgiunzione, priorità, posteriorità e facoltà. Le qualità dell'etere sono sei: suono, numero, dimensione, pluralità, congiunzione e disgiunzione. Il tempo e lo spazio hanno cinque qualità: numero, dimensione, pluralità,

dell'acqua

del fuoco

del vento

dell'etere

del tempo e dello spazio

(1) O, più letteralmente, esistenza e non-esistenza. Questa distinzione, più generica e più astratta, è di data recente. Kanâda restringe la parola *artha* (categorie propriamente dette) alle tre seguenti: sostanza, qualità e moto; Praçastapâda ne estende il numero a sei, che son quelle comprese qui sotto la categoria più comprensiva di « realtà ». (Cfr. Bode, l. cit., pag 30).

(2) *Samskâra*. Questo termine è assai difficile a tradursi; e gli stessi trattatisti indiani sono imbarazzati a definirlo. La Târkika-Rakshâ (Tarka-samgraha, note, pag. 367) lo definisce come « una proprietà che produce un effetto da una causa della stessa specie, sebbene ne sia differente ». Con quel solo vocabolo si indicano tre cose distinte: la velocità e la elasticità, proprie delle sostanze corporee, e l'impressione mentale *(bhâvanâ)* propria solo dello spirito. Il fatto che tre concetti così incompatibili l'uno con l'altro e così diversi per natura siano raccolti sotto un solo termine, spiega come mai non si possa dare di questo una definizione applicabile a tutti e tre. Notisi poi che, nel nostro testo, il termine va preso nei due diversi sensi accennati, a seconda che si parla di materia o di spirito.

Digitized by Google

congiunzione e disgiunzione. Le qualità dell'anima sono quattordici: numero, dimensioue, pluralità, congiunzione, disgiunzione, intelligenza, gioia, dolore, desiderio, avversione, sforzo, merito, demerito e facoltà. Lo spirito ha otto qualità: numero, dimensione, pluralità, congiunzione, disgiunzione, posteriorità, priorità e facoltà. Dio ha otto qualità: scienza, volontà, attività, più le cinque prime [delle otto precedenti]. Difatti:

dell'anima

dello spirito

di Dio

> « Nove sono le qualità del vento; undici quelle del fuoco; quattordici quelle dell'acqua, della terra e degli esseri animati; cinque quelle del tempo e dello spazio; sei quelle dell'etere; otto quelle del gran Dio e dello spirito ».

La terra, l'acqua, il fuoco e il vento sono di due specie; atomi o aggregati. L'etere, il tempo, l'anima e lo spazio sono onnivadenti. Lo spirito esiste in qualità di atomo. Tra queste due suddivisioni, gli aggregati sono transeunti, gli altri [i. e. gli atomi] eterni (1). Gli aggregati alla lor volta sono di due specie: i corpi, i sensi e gli oggetti [dei sensi]. Il corpo terreo si riscontra nell'uomo; il corpo acqueo nel mondo di Varuna; il corpo igneo nel mondo di Àditya; il corpo ventoso nel mondo di Vâyu. Terreo è il senso dell'odorato; acqueo il senso del gusto; igneo [o luminoso] il senso della vista, ventoso il senso del tatto; il senso dell'udito si estende a quella parte dell'etere che è limitata dal padiglione dell'orecchio. Questi sono i cinque sensi esterni. Lo spirito *(manas)* è il senso interno, [che, unito a quei cinque, compie il numero dei] sei sensi. Gli oggetti dei sensi consistono nel suono etc. L'anima è di due specie: anima individuale e anima suprema; tra queste, le anime individuali, che sono tante quanti sono i corpi, sono passibili di trasmigrazione e di liberazione finale. L'anima suprema è Dio.

le tre specie di Aggregati:

a) i corpi,

b) i sensi,

c) gli oggetti dei sensi

(1) Ossia: la terra, in quanto è un aggregato, è transeunte, ma gli atomi terrei sono eterni: difatti il Tarkasaṃgraha (§ X) dice: « La terra.... è di due specie: eterna e non-eterna: eterna, in forma atomica; non-eterna, in forma di aggregato ». Lo stesso dicasi per l'acqua, il fuoco e il vento.

Digitized by Google

le Sostanze in rapporto alla percettibilità

Le sostanze [sono di due specie]: percepibili direttamente e percepibili indirettamente. Percepibili indirettamente sono gli atomi e i *dvyanuka* (1); direttamente la terra, l'acqua e il fuoco, ove si trovano le caratteristiche di « essere grande » e di « manifestarsi in colore ». L'anima pure é percepibile direttamente. Indirettamente invece il vento, l'etere, il tempo, lo spazio e lo spirito. Ciò che produce la percezione di una sostanza esterna, quando in essa si trovi la caratteristica di esser grande, è il fatto di manifestarsi in colore.

Causa

Ora si descrive come si producono le sostanze. Ha luogo produzione per ciò che ha una causa (2); e per causa si intende ciò che è necessariamente precedente al proprio effetto, e ne è causa necessaria e sufficiente. L'astratto ne é « esser causa ». Le cause sono di tre specie: causa intima, causa non-intima e causa occasionale. Dicesi causa intima quella che inerisce nell'effetto che essa produce, come gli atomi di un *dvyanuka*, e l'emisfero di una pentola. Causa non-intima dicesi quella che é connessa con la causa intima, come l'unione di due atomi per un *dvyanuka*, e il colore degli emisferi per il colore della pentola. Causa occasionale dicesi quella che é diversa da queste due, come Dio nel *dvyanuka* (3), il bastone per la pentola. Queste tre cause si riferiscono unicamente agli oggetti non-sem-

a) intima

b) non-intima

c) occasionale

(1) Aggregato di due atomi, o binario, o diade.

(2) *Kârana*. Il sanscrito ha due termini per esprimere l'idea di causa: ***kârana*** e ***karana***, di estensione assai diversa. Col primo si indicano le cause universali (enumerate più oltre nel nostro testo), le quali agiscono in quanto causa di ogni effetto come effetto e non come prodotto; col secondo si indicano le cause particolari. Tutta la teoria indiana della causalità, acuta e sottile, esigerebbe una trattazione a sé.

(3) Cioé, secondo la teoria Nyâya-Vaiçeshika della creazione, Dio produce con la sua volontà un moto negli atomi, che si raccolgono in diadi. Dio, o la sua volontà, é la causa occasionale della produzione di una diade; la causa intima ne sono i due atomi stessi, e la causa non-intima, la loro congiunzione.

Digitized by Google

plici (1). Tra esse, causa intima è solo la sostanza; causa non-intima è, la qualità nella sostanza (2), la qualità e il moto nella qualità (3). Riguardo a ogni effetto come tale, [agiscono] le cause universali: Dio, la sua scienza, la sua volontà e la sua attività, l'antecedente non-esistenza, il tempo, lo spazio e la predestinazione. Ora, dalla unione di due atomi si origina un *dvyanuka*, da tre *dvyanuka* insieme uniti un corpuscolo aereo; e così i *caturanuka* etc. fino all'emisfero di una pentola; dalla unione dei due emisferi si produce la pentola, la quale è l'ultimo composto.

Dimostrazione delle Sostanze

Ora si parla dei mezzi di prova [dell'esistenza] delle sostanze. Nelle sostanze percepibili direttamente, tale prova è costituita dalla percezione sensoria; nelle sostanze indirettamente percepibili, dall'illazione. Questa è ciò che si deve provare per mezzo della nozione del soggetto, della ragione, della conseguenza [da dimostrarsi] e dell'esempio (4). Se ne parlerà [piu oltre] partitamente. L'illazione [per dimostrare gli atomi e i *dvyanuka*] è la seguente. Un corpuscolo aereo è un composto di una sostanza divisibile in parti, perché è sostanza percepibile per mezzo dei sensi esterni; — tutto ciò che è sostanza percepibile per mezzo dei sensi esterni è un composto di sostanza divisibile in parti, come una pentola. Ivi « corpuscolo aereo » è il soggetto, l'« essere un composto di una sostanza divisibile in parti » è la conseguenza [da dimostrarsi]; « perchè è sostanza percepibile per

(1) *Bhâvakârya*, termine col quale si indicano le cose non-semplici, a cominciare dalle diadi.

(2) Cioé l'unione delle parti che compongono la sostanza.

(3) Il prodotto ritrae le qualità della causa: ad. es. una brocca è rossa se sono rossi gli atomi che la compongono. La brocca è l'effetto; gli atomi ne sono la causa intima; e il colore degli atomi è la causa non-intima della qualità di « esser rossa » della brocca: non-intima, perchè inerisce, non nella brocca come tale, ma negli atomi che la compongono.

(4) Si indicano i cinque membri di cui è composto il sillogismo indiano: cfr. più oltre.

Digitized by Google

mezzo dei sensi esterni » è la ragione : « pentola » è l'esempio. Con ciò si dimostrano gli atomi e i *dvyanuka* (1).

L'etere e il vento si deducono per via di illazione, in base al suono e al tatto. Il suono ha il suo sottostrato in una sostanza, perchè è una qualità, come il colore di una pentola ; perciò, non essendovi altra sostanza che convenga, l'etere risulta dimostrato come sottostrato del suono. Il tatto, che non si riscontra nella terra e negli altri due elementi, deve risiedere in una sostanza, perchè esso è qualità : in forza di questa illazione, non essendovi altra sostanza adatta, il vento risulta dimostrato come sottostrato del tatto.

Per il tempo, la prova [che lo dimostra] è la seguente. il Tempo
Priorità e posteriorità sono di due specie, a seconda che si riferiscono al tempo o allo spazio. La priorità [temporale] si

(1) L'argomentazione qui esposta, può spiegarsi (riassumo seguendo Àthalye, Tarkasaṃgraha, note, pag. 121-123) così: ogni cosa visibile è composta di parti, perchè una cosa, per esser visibile, deve avere tre dimensioni : lunghezza, larghezza e profondità ; e queste dimensioni presuppongono necessariamente parti minori. Una linea ha lunghezza, perchè è una successione di punti ; una superficie ha lunghezza e larghezza perchè è una serie di linee l'una accanto l'altra ; un punto matematico invece, non avendo dimensioni, non può essere percepito, e quindi non è null'altro che una nozione. Stabilito questo assioma, basato sull'evidenza, che ogni cosa visibile consta di parti, si passa a un altro assioma, fondato sull'esperienza, che ogni oggetto composto di parti è suddivisibile in un certo numero di parti minori. Da ciò si conclude che, suddividendo via via una cosa per quanto grande, si giunge a particelle minutissime. Ma la stessa esperienza che ci fornisce quei due assiomi, mette un limite al nostro potere di divisione, e noi troviamo che, oltre un certo limite, non possiamo continuare a dividere all'infinito. Questo *limite* è l'atomo. — « L'atomo (dice un verso mnemonico citato *ibid.* pag. 123) è la sesta parte del corpuscolo aereo che noi vediamo in un raggio solare che filtra da una finestra ». Come gl'Indiani siano giunti a tale determinazione, ha la sua ragione in un processo di ragionamento fatto in base a una sottile speculazione intorno agli atomi e alla dimensione dei loro aggregati: tralascio la discussione, perchè richiederebbe di esser trattata troppo diffusamente.

Digitized by Google

produce per effetto della nozione che [un dato] corpo è caratterizzato da un maggior moto del sole; la posteriorità [temporale] si produce per effetto della nozione che [un dato corpo] è caratterizzato da un minore moto del sole: perciò la priorità corrisponde all' « esser più vecchio »; la posteriorità, all' « esser più giovane ». [Ora], l' illazione [per dimostrare l' esistenza del tempo] è la seguente: questa nozione di un corpo caratterizzato da un maggior moto del sole dipende da qualche cosa che renda possibile un tale reciproco rapporto, perchè [altrimenti], mancando tale rapporto, quella sarebbe una nozione distinta in sè [cioè, non dipendente da una relazione di reciprocanza], come la nozione, ad es., di « cristallo rosso ». [Ora], tale rapporto reciproco è la relazione con una cosa che è in rapporto con un'altra in cui inerisce una terza. Perciò resta dimostrato che, ciò che rende possibile il rapporto [di priorità e posteriorità tra due oggetti], è il tempo. E non si obbietti: « come mai il tempo è uno, se invece è molteplice, dividendosi in passato, presente e futuro? » Poichè le varie condizioni di tempo, le quali consistono nel moto del sole, sono distinte dal concetto di diversità [di tempo in senso assoluto] perchè [consistono in] una diversità di condizioni [momentanee].

lo Spazio

Allo stesso modo, dalla priorità e posteriorità locali risulta dimostrato lo spazio. La priorità e la posteriorità locali sono la lontananza e la vicinanza. [La illazione che dimostra l'esistenza dello spazio è analoga a quella per il tempo]: questa nozione di un corpo caratterizzato da un maggiore contatto subordinatamente a un punto fissato, la quale produce la lontananza, dipende da qualche cosa che renda possibile tale rapporto reciproco; e così via dicendo, come prima [nel caso del tempo]. Da ciò risulta dimostrato lo spazio. E non si obbietti che « l'etere appunto è ciò che rende possibile questo rapporto », perchè l' etere, essendo sottostrato del suono, è dimostrato da

Digitized by Google

tale prova che lo faccia comprendere come fornito [appunto] di [tale] qualità, e non può quindi esser dimostrato da [nessun ragionamento che, come nei due casi precedenti, si basi sul] moto del sole [o sul contatto con un punto dello spazio].

l'Anima

In rapporto all'anima, la prova che la dimostra è l'evidenza sensoria, [consistente in espressioni come]: — Io sono felice, — e simili. Per l'esistenza di Dio, la prova consiste nell' illazione seguente: — La terra deve avere un fattore, perchè è effetto, come una brocca. Con ciò risultano dimostrate l' onniscienza di Dio, la sua attività, la sua scienza eterna, la sua volontà e le sue azioni. — Quanto al *manas*, la prova che lo dimostra è la seguente: la percezione sensibile consistente nella gioia etc. si origina dai sensi, perchè è la percezione di un effetto, come ad es. la percezione di una brocca: perciò, non convenendo gli altri sensi, resta dimostrato il *manas* [come organo sensorio interno].

il *Manas*

Ora si espone il modo come le sostanze si distruggono. Tale distruzione può avvenire in due modi, a seconda che viene a mancare la causa non-intima o la causa intima. Nel primo caso, così: un *dvyanuka* si distrugge quando vien meno l'unione dei due atomi; nel secondo, così: una brocca si distrugge quando si distruggono i due emisferi [che la costituiscono]. La distruzione di una brocca [tuttavia] ha origine da ambedue queste cause (1).

L'etere, il tempo, lo spazio, l'anima e gli atomi, e la connessione intima (*samavâya*) sono immateriali (?) (2). Le cinque sostanze di cui la prima è la terra, sono elementi, La terra,

(1) Vale a dire che una brocca, distruggendosi i due emisferi che la costituiscono, si distrugge in quanto è un prodotto; dissolvendosi gli atomi, si distrugge in quanto è un effetto.

(2) Il testo è certo corrotto: non s'intende perchè comprenda tra le sostanze anche il *samavâya*; il termine *avrittayah* — in luogo del quale metto nella traduzione « immateriali » — significa alla lettera non-esistenti: qualificazione infondata e ingiustificabile. I Mss. potranno dar luce sul passo.

Digitized by Google

l'acqua, il fuoco, il vento e il *manas* sono effetti e materiali. La terra, l'acqua, il fuoco e il vento sono le cause inerenti delle sostanze. Il tempo è il sottostrato di ogni cosa, per ciò che si riferisce alla relazione di tempo; lo spazio è il sottostrato di ogni cosa per ciò che si riferisce alla relazione di spazio.

In tal modo si sono esposte le sostanze.

la seconda Categoria: Qualità

Ora [trattiamo delle] qualità. Esse sono ventiquattro: colore, sapore, odore, tatto, numero, dimensione, pluralita, congiunzione, separazione, priorità, posteriorità, intelligenza, gioia, dolore, desiderio, avversione, volontà, gravità, fluidità, viscidità, facoltà (*samskâra*), merito, demerito e suono.

Il colore si trova nella terra, nell'acqua e nel fuoco. Quello che si trova nella terra è molteplice, potendo essere bianco, nero, rosso, giallo, variegato etc.; quello che si trova nell'acqua è bianco opaco; quello che si trova nel fuoco, bianco lucente. Il sapore si trova nella terra e nell'acqua; nella terra esso è di sei specie: dolce, salato, pungente, amaro, agro e astringente; nell'acqua è solo dolce. L'odore è di due specie: profumo e lezzo; e si trova solo nella terra. Il tatto si trova nella terra, nell'acqua, nel fuoco e nel vento. Esso è di tre specie: freddo, caldo, e temperato: è temperato nel vento e nella terra, freddo nell'acqua, caldo nel fuoco.

Numero, dimensione, pluralità, congiunzione, separazione, si trovano nelle nove sostanze. Priorità e posteriorità si trovano nella terra, nell'acqua, nel fuoco, nel vento e nel *manas*. L'intelligenza, la gioia, il dolore, il desiderio, l'avversione, la volontà, l'impressione mentale, merito e demerito si trovano nell'anima. La gravità si trova nella terra e nell'acqua. La fluidità si trova nella terra, nell'acqua e nel fuoco. Essa è di due specie: artificiale o naturale: la prima nella terra e nel fuoco, la seconda nell'acqua. La viscidità si trova solo nell'acqua. La facoltà si trova nella terra, nell'acqua, nel fuoco, nel vento.

Digitized by Google

nell'anima e nel *manas*, ed è di tre specie: velocità, impressione mentale ed elasticità. La prima si trova nella terra, nell'acqua, nel fuoco e nel vento; la seconda nell'anima, la terza nella terra, nell'acqua, nel fuoco e nel vento. Il suono è di due specie: inarticolato e articolato, e si trova solo nell'etere.

Il colore, il sapore, l'odore, il tatto, la viscidità, la fluidità naturale, il suono, l'intelligenza, la gioia, il dolore, il desiderio, l'avversione, la volizione, il merito, il demerito, l'impressione mentale, sono qualità specifiche. Il numero, la dimensione, la pluralità, la congiunzione, la separazione, la gravità, la fluidità artificiale, la velocità e l'elasticità sono qualità generali.

Ora, le qualità eterne. Eterne sono le qualità specifiche degli atomi dell'acqua, del fuoco e del vento, l'elasticità che si trova negli atomi, l'unità, la dimensione e la pluralità degli atomi e dei corpi estesi, la volontà, la scienza e gli atti di Dio.

Ora, le qualità non percepibili per mezzo dei sensi. Sono soprasensibili le altre qualità: l'elasticità, l'impressione mentale, il merito e il demerito, la gravità, le qualità che si trovano negli atomi e nei *dvyanuka*, le qualità generali che si trovano [nelle cose] soprasensibili, a eccezione del colore di un corpuscolo di polvere immerso nella luce del sole.

Ciò che rende percepibili il colore, il sapore, l'odore, il tatto e la viscidità, quando si trovino in un corpo fornito di grandezza, è il fatto di essere manifestati; ciò che rende percepibili le qualità generali è la percezione del loro sottostrato; ciò che rende percepibile la conoscenza è il fatto della nozione distinta che ha luogo in essa; ciò che rende percepibile il dolore e la gioia è il fatto che in essi si trova l'« esser gioia » etc. Ogni suono è percepibile, tranne il primo e l'ultimo (1).

(1) Di tutti i sensi, due soli possono apprendere i loro oggetti a distanza: la vista e l'udito. Quanto alla vista, gl'Indiani immaginano che gli occhi si accostino agli oggetti e ne riportino alla mente l'impressione. Ma per l'udito accade il contrario: deve il suono portarsi a contatto dell'organo.

Digitized by Google

Ora, si espone il modo in cui si originano le qualità. Le qualità particolari che risiedono nelle parti danno luogo, nell' aggregato, a qualità della stessa specie di esse. Le qualità specifiche della terra si producono dal calore, e sono di due maniere: *a*) prodotte indirettamente dal calore; *b*) prodotte direttamente dal calore; le prime si producono dalla qualità della causa [qui, dei singoli atomi componenti la sostanza]; le seconde si producono per il contatto col fuoco. In una brocca di color nero, per il contatto del fuoco si sopprime il color nero e immediatamente dopo si produce il color rosso. Questa, la teoria dei seguaci del Nyâya: i seguaci del Vaiçeshika [invece sostengono quest'altra dottrina:] per il contatto del fuoco trovandosi calore in [ogni] atomo, si produce negli atomi il color rosso; indi, ricostituendosi *ex novo* la brocca, si verifica in essa il color rosso, per effetto della qualità della causa [cioè degli atomi] (1). Se poi uno dei due emisferi della brocca è

Ma, siccome l'oggetto che dà origine al suono è lontano, e siccome il suono è per sua natura momentaneo e inerente alla parte dell'etere in cui si produce, così gl'Indiani, per spiegare il diffondersi del suono, immaginarono che il primo suono, prodottosi in una determinata parte dell'etere, ne produca un secondo nella parte più vicina, e così via. Noi, di questa serie, percepiamo un momento solo — o per dir meglio, un suono solo: quello che viene a contatto del nostro orecchio: quindi nè il primo nè l'ultimo.

(1) Si allude qui alla divergenza di opinioni tra i seguaci del Nyâya e del Vaiçeshika intorno al come avvenga il cambiamento di colore in un oggetto — in una brocca, secondo l'esempio solito — per effetto del calore, « The former..... explained the change of colour in an unbaked jar by the several baking of individual atoms »; mentre i secondi « supposed the change of colour to be immediately accomplished in the jar itself. When a jar is baked, the old black jar is according to Vaiçeshikas destroyed, its several compounds binaries etc. being also destroyed. The action of the fire produces the red colour in separate atoms, which are then joined by the same action of fire into new compounds, thus eventually producing a new red jar. This complicated process of dissolution and reconstruction of the jar is necessary to allow all the atoms in the jar to be baked, for if the jar remained intact, the fire cannot penetrate it and bake the atoms in the interior » (Âthalye, Tarkasaṃgraha pag. 157) — Cfr. *Contributi*, pag. 96, n. 2.

Digitized by Google

nero e l'altro giallo, allora si produce un colore misto. Per quanto riguarda l'odore e le altre qualità, in un aggregato di tal fatta non si verifica odore, perchè è impossibile percepire un odore misto (1); la gravità e l'elasticità si generano dalla qualità delle cause; la dualità etc. si producono per effetto di una percezione discriminatrice (2). — La dimensione è di quattro specie: piccolezza, grandezza, lunghezza e brevità. Il numero delle parti di cui è composto un oggetto, risultando dalla qualità della causa, produce la grandezza, come nel caso dei corpuscoli aerei (3). La grandezza tuttavia può esser prodotta anche da un incompiuto contatto tra le parti, o da una loro speciale disposizione, come accade per la dimensione di un fiocco di cotone.

La separazione (*prithaktva*) si produce dalla qualità della causa. Ora, si potrebbe dire: « qual'è la prova per dimostrarla? La percezione diretta, che, ad es., un pezzo di stoffa è separato da una brocca; ma questa ricade nell'ambito della negazione reciproca ». Noi lo neghiamo, perchè nell'idea

(1) Un sapore misto non è ammesso, perché « we never experience it, the several savours when mixed in one substance being in reality apprehendend separately and one after another ». Così pure un odore misto e una sensazione tattile mista sono impossibili « because their varieties are mutually repellent and cannot therefore reside in one substance at one time » (*idem, ibid.* pag. 155)

(2) Con « percezione discriminatrice » traduco *apekshâbuddhi*: su questo termine e sul suo valore, cfr. *Contributi*, pag. 97, n. 4.

(3) Un corpuscolo aereo, quale noi vediamo vibrare nella luce d'un raggio di sole, è la più piccola sostanza visibile, e, come visibile, risulta di parti, come già vedemmo. Le parti che lo costituiscono sono sei atomi, ossia tre diadi. Ora, essendo l'atomo di grandezza infinitesimale, l'unione di due atomi dovrebbe produrre una grandezza ancor più infinitesimale, e la diade sarebbe quindi invisibile, e invisibile il composto di tre diadi. Per ovviare a tale conseguenza, i seguaci del Nyâya affermano che, ciò che produce la dimensione della diade è, non la dimensione delle parti che la compongono, ma il loro numero.

Digitized by Google

di negazione reciproca, si richiede assolutamente che tanto il correlato positivo quanto il correlato negativo siano espressi nel medesimo caso: ad es. « un pezzo di stoffa non è una brocca »; e inoltre, perchè ne conseguirebbe che, essendo la separazione e la negazione reciproca una sola cosa, si potrebbe anche dire: « [qui non vi è] un pezzo di stoffa perchè [vi è] una brocca (1) ». E nemmeno si obbietti: « ma allora, come si potrebbe, dicendo che un pezzo di stoffa è diverso (*anya*) da una brocca, aver l'idea della loro reciproca negazione? » — perchè anche l'« esser diverso » è una forma di separazione (2).

La congiunzione è di tre specie: quella che si produce dal moto di una sola [delle due cose che vengono in contatto]; quella che si produce dal moto di ambedue; e quella che si genera da congiunzione. — La prima è così: per un moto del *manas* si ha il contatto tra il *manas* e l'anima; la seconda così: dal movimento di due montoni [l'un contro l'altro] deriva il loro contatto; dalla causa e dalla non-causa deriva il contatto tra l'effetto e il non-effetto, come nel contatto tra l'albero e il corpo (3).

La disgiunzione è essa pure di tre specie, a seconda che si

(1) Cioè, si potrebbe usare un'espressione che conviene alla negazione, ma non al concetto di separazione.

(2) In poche parole, l'idea fondamentale è questa: quando noi diciamo: « questo non è quello », esprimiamo una nozione puramente *negativa* (negazione reciproca, o *anyonyâbhâva*, perchè verte su due termini); quando invece diciamo: « questo è separato da quello », esprimiamo la nozione *positiva* che, delle due cose, l'una è assolutamente diversa dall'altra. In altri termini, la seconda è una distinzione materiale, la prima, solo nozionale. (Cfr. Âthalye, Tarkasa*m*graha, pag. 164).

(3) In rapporto al corpo come effetto, la mano e le altre sue parti componenti sono causa, mentre l'albero con cui la mano viene in contatto non è nè causa del corpo nè effetto della mano. Quindi la mano — causa — e l'albero — non-causa — sono uniti, e dalla loro unione deriva l'unione del corpo — effetto — e dell'albero — non-effetto. Cfr. Tarkabhâshâ, ediz. del Paranjape, nota alla pag. 81.

Digitized by Google

produce dal moto di una sola [delle due cose che si disgiungono], dal moto di ambedue, o da disgiunzione. La prima è così: da un moto del *manas* si produce la disgiunzione tra il *manas* e l'anima; la seconda così: dal moto di due montoni si genera la loro disgiunzione. — La disgiunzione che si produce da disgiunzione è di due specie: quella cha deriva dalla separazione della sola causa, e quella che deriva dalla separazione della causa e della non-causa. La prima è così: da un moto delle [due] metà di una brocca si produce la separazione delle due metà; da questa la distruzione del contatto fra le due metà della brocca: da questa la distruzione della brocca; da questa la disgiunzione, prodotta da disgiunzione, dell'emisfero della brocca dalla parte di spazio [che occupava] (1). Né si deve obbiettare: « ma allora la disgiunzione produce la disgiunzione nata da disgiunzione, immediatamente dopo che si è manifestata », perchè essa la produce in quanto è connessa con la distruzione della sostanza [in cui risiede], e quindi, nel caso nostro, non essendovi circostanze che agiscano contrariamente alla sostanza, non può in essa prodursi la disgiunzione nata da disgiunzione. Neppure si può obbiettare che « il moto appunto produce simultaneamente la separazione tra i due emisferi [corrispondenti] dello spazio », perchè ciò che dà luogo a una disgiunzione che è in contrapposto con una congiunzione non risultante di sostanze, non può del pari produrne una che sia [invece] in contrapposto con una congiunzione risultante appunto di sostanze: altrimenti, si avrebbe l'errore di *ativyâpti* (2) in rapporto al moto delle foglie di un bocciuolo di loto che si dischiude. E nemmeno si obbietti: « ma allora, accade lo stesso anche per la congiunzione », perchè, in questo

(1) Cfr. per tutta questa discussione, Âthalye, Tarkasaṃgraha, p. 66-67.

(2) *Ativyâpti* è quell'errore della definizione per cui la caratteristica si trova in casi non inclusi nel definito, come chi dicesse, per definire la vacca, che essa è un animale cornuto.

Digitized by Google

caso, non vi è contraddizione. — La seconda specie [di disgiunzione prodotta da disgiunzione] consiste nella disgiunzione tra l'effetto e il non-effetto in conseguenza della disgiunzione tra la causa e la non-causa: ad es. la disgiunzione del corpo da un albero, in conseguenza della disgiunzione della mano dall'albero. — Il modo come si generano la priorità e la posteriorità fu già esposto nel paragrafo che tratta del tempo. Cognizione è conoscenza: è di due specie; ricordo e apprendimento. Il ricordo alla sua volta è di due specie: vero e falso. È vero, quando è ricordo di un oggetto che possiede un attributo, come realmente fornito di questo attributo; è falso quando si ricorda come fornito di un certo attributo un oggetto che invece ne è sfornito. Un apprendimento anteriore fa nascere per mezzo delle impressioni [mentali] il ricordo; e siccome tale apprendimento anteriore può esser vero o falso, anche il ricordo [che da esso deriva] può esser vero o falso.

L'apprendimento è di due specie: [vero, che è quanto dire] cognizione (*pramâ*), e falso. — L'apprendimento vero è di quattro specie, e se ne discorrerà [più oltre]. Il falso è di quattro specie: dubbio, errore, sogno e indeterminatezza. — Il dubbio è come segue. [Quando,] non vedendosi le differenze caratteristiche della nozione di [due] soggetti forniti di attributi analoghi, per i ricordi che si hanno dei due termini dell'alternativa, si dice: « questo è un palo o un uomo? », si ha il dubbio. — L'errore (*viparyaya*) invece [si ha quando], non vedendosi le differenze specifiche delle nozioni di due soggetti forniti di attributi analoghi, e ricordandosi solo di una delle due alternative, si produce una nozione del genere, ad es. di questa: « questo [che io vedo qui] nella valva di un'ostrica, è argento ». Nella dottrina del Maestro [Prabhâkara] « questo » (*idam*) indica la nozione consistente nell'apprensione, « argento » (*rajata*) quella consistente nel ricordo; perciò si hanno due nozioni, derivate, l'una da apprensione e l'altra da ricordo, ma non si ha una

Digitized by Google

nozione caratterizzata dal concetto astratto di argento, perchè non si verificano tutti gli elementi che sarebbero necessari per far sì che una cosa appaia quale un'altra (1). L'atto [ad es., di afferrare quello che pare argento, prodotto da questa specie di nozione] dipende dal fatto che non si coglie la differenza fra ciò che esiste [realmente] e ciò che si desidera in quanto è ricordato. Nella teoria dei seguaci del Nyâya, ciò che produce [tale atto] è una nozione determinata, e perciò [l'errore] viene ad essere certezza (2). Il sogno poi si produce pei ricordi di oggetti già appresi, per effetto del fato o per un perturbamento negli elementi fisici del corpo. — L'indeterminatezza infine si ha quando non si percepiscono le differenze [caratteristiche di un oggetto, e si esprime con la parola] « qualche cosa » (3). Qui, bisogna intendere che il *tarka*, o riduzione all'assurdo, che si esprime nella frase « se questo è senza fuoco, è per conseguenza senza fumo », si trovi compreso nell'errore (4). Secondo il sistema Nyâya, il sogno e l'indeterminatezza rientrano nell'errore, sicchè in quel sistema la nozione falsa è solo duplice, comprendendo [soltanto] il dubbio e l'errore.

La felicità si genera dal merito.

L'infelicità si produce dal demerito.

Il desiderio si produce dalla nozione che si può ottenere una cosa che si desidera.

L'avversione si produce dalla nozione di ottenere una cosa che non si desidera.

L'azione può essere triplice: *a*) la prima consiste in uno

(1) Cfr Tarkasa*m*graha Dipikâ, § 63, in fine, e Âthalye pag. 359; Nyâyakandali pag. 177; Tarkabhâshâ, ediz. del Paranjape, a pag 89, e, per schiarimenti indiretti, le note a pag. 66

(2) La nozione falsa può essere di due specie: certezza o incertezza: cfr. Âthalye, Tarkasa*m*graha pag. 366.

(3) Ossia, col pronome indefinito.

(4) Per il *tarka* cfr. la lunga e acuta discussione, impossibile a riassumersi, dell'Âthalye, l. cit. pag. 361-363.

Digitized by Google

sforzo che ha per causa il vivere; *b*) attività, *c*) inazione. — La prima è prodotta dal destino della vita: la seconda deriva dal desiderio; la terza dall' avversione.

Il merito si produce da atti prescritti dalla Sacra Scrittura.

Il demerito deriva da una condotta contraria alla Sacra Scrittura.

Il *samskâra* (1) (impressione) chiamato velocità si produce da un primo movimento e genera a sua volta il secondo movimento e i successivi, come ad es. un dardo che si muove per velocità. — Il *samskâra* chiamato impressione mentale si produce da una nozione determinata. — Il *samskâra* chiamato elasticità si produce dalla qualità della causa.

La gravità si produce dalla qualità della causa.

La fluidità artificiale si genera dall' unione col fuoco della lacca, del burro, dell' oro etc.

La viscidità si produce dalla qualità della causa.

Il suono è di tre specie, in quanto può prodursi *a*) per congiunzione, *b*) per disgiunzione, *c*) dal suono stesso. — La prima specie si produce dall' unione del tamburo con la stecca. — La seconda si produce dal separarsi delle due metà di un bambù ecc. — La terza specie si produce per congiunzione e per separazione. Prodottosi un primo suono, da questo, accompagnato col vento come causa strumentale, si produce [un'altra serie di suoni], in modo analogo alle onde del mare o ai filamenti del *kadamba* (2).

(1) È da notare che anche qui non si dà una definizione di *samskâra*, ma solo se ne definiscono le varietà. Cfr. *Contributi* pag. 103 e nota 3

(2) Con queste parole si allude alle due opinioni correnti fra i seguaci del Nyâya intorno al modo come il suono si propaga. Secondo gli uni, esso si diffonde in linea retta dal luogo di origine all' organo dell' udito, nel modo stesso in cui da un' onda se ne origina una seconda, da questa una terza e così via; secondo gli altri invece il suono si propaga a quel modo che si disperdono nell'aria in ogni direzione i filamenti del *kadamba*, cioè il suono si diffonde tutto all' intorno, e non in una sola direzione rettilinea.

Digitized by Google

Qui finisce la descrizione [della categoria] di qualità.

la terza Categoria: Moto

I moti sono cinque; innalzamento, abbassamento, contrazione, espansione, moto progressivo (*gamana*, l'andare). — Le loro rispettive generalità specifiche sono « l'essere innalzamento » etc. Essi si riscontrano nella terra, nell'acqua, nel fuoco, nel vento e nel *manas;* sono tutti non-eterni; se si trovano negli oggetti soprasensibili sono soprasensibili; se si trovano negli oggetti sensibili, sono sensibili. Ora diciamo in che maniera si produce il moto. Da un contatto si origina il primo moto, che riceve il nome di impulso (o spinta, *nodana*); il secondo moto e i successivi producono per [effetto di] velocità. Dall'atto [del mettere in moto] si genera la disgiunzione; dalla disgiunzione la scomparsa della unione anteriore; da questa si produce l'unione con un punto successivo dello spazio; e da questa la scomparsa del moto e della disgiunzione — Qui finisce la descrizione [della categoria] di moto.

la quarta Categoria: Generalità

La generalità è di tre specie: amplissima, ristrettissima e media. Esempio della prima è l'esistenza; della seconda l'« esser brocca » (*ghatatva*); della terza l'« esser sostanza » (*dravyatva*).

> « Le circostanze che impediscono che la generalità divenga una classe, sono: [1] unità dell'oggetto; [2] identità sostanziale di cose sebbene i nomi siano diversi; [3] confusione; [4] mancanza di limite; [5] violazione dell'essenza dell'oggetto; [6] mancanza di connessione ».

La definizione di generalità è: « la generalità consiste, data l'eternità [sua], nell'inerire in più di un oggetto ». Le generalità, [di qualunque specie siano], sono eterne; sono ultrasensibili, se risiedono in oggetti ultrasensibili, sensibili, se risiedono in oggetti sensibili.

la quinta Categoria: Particolarità

Le particolarità finali si trovano nelle sostanze eterne. Esse sono molte, eterne e soprasenbili. Nella dissoluzione dell'uni-

Digitized by Google

verso, si percepiscono come differenze [specifiche proprie dei vari] atomi, perchè servono appunto a differenziare ciò per cui [un atomo] è diverso [da un altro].

la sesta Categoria: Connessione

Connessione intima (*samavâya*) è un rapporto di unione, eterno, e distinto dalle cose tra cui esso intercede. Con questo, si escludono il *samyoga* e lo *svarûpasambandha* (1). Il mezzo per riconoscerlo è dato da una nozione come questa: « qui nella brocca si trova la qualità di esser brocca ». Nel sistema dei seguaci del Nyâya, il *samavâya* è percepibile direttamente. Esso è uno ed eterno.

Ma ci si potrebbe obbiettare: « L'oscurità, l'oro etc. sono o non sono sostanze, e la pigrizia etc. sono o non sono qualità? » Noi rispondiamo: « No, perchè l'oscurità è, non sostanza, ma negazione della luce; l'oro [rientra dell'elemento] fuoco, e la pigrizia è assenza di azione ». Allo stesso modo si deve intendere negli altri casi analoghi.

la settima Categoria: Negazione

La negazione può essere di due specie: relativa e reciproca. La prima è triplice: negazione anteriore, negazione conseguente e negazione assoluta. La negazione anteriore è senza principio, ma ha un fine. La negazione conseguente ha un principio, ma non ha fine. La negazione assoluta e la negazione reciproca non hanno nè principio nè fine. La negazione è percepibile coi sensi, avendosi la non-percezione dell'oggetto (2); negli altri casi, è soprasensibile.

la Nozione vera o *pramâ*

Ora si discorre della nozione vera (*pramâ*), Essa è di tre specie: nozione sensoria, nozione illattiva, nozione analogica e testimonianza fededegna. Le loro cause sono i quattro [seguenti] mezzi di conoscenza: la percezione, l'illazione, l'ana

(1) Vedi più oltre, ove si parla del contatto fra gli organi dei sensi e i loro oggetti.

(2) Cioè, noi percepiamo direttamente la negazione di un dato oggetto, perchè i nostri sensi non hanno la percezione di esso

Digitized by Google

logia, e la parola. Tra queste, la percezione può essere di due specie: determinata e indeterminata. Causa della percezione sono i sei sensi: odorato, gusto, vista, tatto, udito e *manas*. Questi, insieme col loro contatto con i [loro rispettivi] oggetti, producono la percezione. Tale contatto (*samnikarsha*) è di due specie: sensibile e ultra-sensibile. L' ultra-sensibile può essere di tre sorte: *jnanalakshanà*, *sàmànyalakshanà* e *yogaja* o prodotto da ascesi (1). Il sensibile è di sei specie: 1) *samyoga*; 2) *samyuktasamaviya*; 3) *samyuktasamavetasamaviya*; 4) *samaviya*; 5) *samavetasamaviya*; 6) *viçeshanatà* (2). 1) Per mezzo del *samaviya* si percepiscono le sostanze; 2) per mezzo del *samyuktasamaviya* si ha la percezione delle qualità a eccezione del suono, del moto e delle generalità specifiche che risiedono nelle qualità; 3) per mezzo del *samyuktasamavetasamaviya* si ha la percezione delle generalità specifiche che si trovano nelle [categorie di] moto e di qualità a eccezione della generalità specifica che risiede solo nel suono; 4) per mezzo del *samaviya* si ha la percezione del suono; 5) per mezzo del *samavetasamaviya* si ha la percezione delle generalità specifiche che risiedono nel suono; 6) per mezzo della *viçeshanatà* si ha la percezione della negazione e del *samaviya* (3).

La percezione ultrasensibile è come segue. 1) Per mezzo

(1) Cfr. Tarkakaumudi § XXIX, nella traduzione del Hultzsch Zeitschrift d. Deutsch. Morgenländ Gesell. vol. LXI, pagg. 763-802: « Der Kontakt, welcher der Grund der aussergewönlichen Wahrnehmung ist, ist dreifach: der auf den Allgemeinbegriff gerichtete, der auf die Erkenntnis gerichtete, und das durch Meditation hervorgebrachtete Verdienst ».

(2) Conservo nel testo, per evitare troppo lunghe circonlocuzioni, i termini dell' originale, dei quali do qui la traduzione: 1) congiunzione, 2) inerenza in ciò che è congiunto, 3) inerenza in ciò che inerisce in ciò che è congiunto, 4) inerenza, 5) inerenza nell' inerente, 6) rapporto fra soggetto e predicato.

(3) Cfr. *Contributi*, pag. 20-21.

Digitized by Google

della *jnânalakshanâ* si ha una nozione visiva di questo genere: [quel] loto è profumato (1); 2) per mezzo della *sâmânyalakshanâ* si ha la nozione ad es. di una brocca accompagnata dal concetto generico di brocca (2); 3) per effetto del merito prodotto dall'ascesi si ha la onniscienza che è propria degli asceti (3).

la Nozione indeterminata e la Nozione determinata

Delle due specie di percezione, [indeterminata e determinata], la indeterminata consiste nella nozione pura e semplice di un oggetto come tale, non accompagnata dalle caratteristiche (*prakâra*) dell'oggetto; la determinata [invece nella nozione dell'oggetto] insieme con le sue caratteristiche. L'esser forma [specifica della nozione] consiste nell'essere il correlato positivo di una caratterizzazione [individuale di un oggetto] che si presenta allo spirito. Ad es., quando si dice « questo è una brocca », « questo » è l'oggetto; l'« esser brocca » ne è la forma caratteristica; il rapporto fra i due termini consiste in una caratterizzazione [individuale data all'oggetto dal suo « esser brocca »]; e il correlato positivo di tale rapporto è l'« esser brocca ». La nozione di una caratterizzazione [individuale data per mezzo] di [un oggetto] caratterizzato [alla sua volta da qualità speci-

(1) Tale specie di percezione ultrasensibile « is that in which one percept gives rise to another, as when one perceives a piece of sandal-wood at a distance, one at once knows that it is fragrant. Here the fragrance could be perceived neither by the eye, nor by the nose as the sandal-piece was at a distance; it is therefore apprehended by a kind of *extraordinary* perception. » (Âthalye, Tarkasa*m*graha, pag. 214).

(2) Questa seconda specie di percezione ultrasensibile « is that in which the knowledge of a general notion, e g. *ghatatva* [il concetto generico di « brocca »] is comprehended immediately on the direct perception of *ghata* [brocca]. When we see a jar, we do not know the jar alone, but get also the general class-notion of jar; this latter is derived by estraordinary perce. tion, because a *jâti* [generalità] is not perceptible by any organ of sense ». (Id. ibid.

(3) « It can be easily seen that while the third kind of extraordinary perception is hypothetical, the first two are varieties of associated knowledge, and should properly go under judgments derived by what is called immediate inference ». (Id. ibid).

Digitized by Google

fiche], costituisce pure una percezione determinata. Ad esempio, quando si dice: « questi è fornito di un bastone », si percepisce in [quel dato] uomo una caratterizzazione [individuale ottenuta per mezzo] di [un oggetto] caratterizzato [alla sua volta] dall' « esser bastone ». Il processo percettivo è il seguente: prima, per il contatto tra l' oggetto e i sensi, si produce la nozione indeterminata di una brocca e della generalità « esser brocca »; poi, si ha una nozione specifica che si esprime nella frase « questa è una brocca ».

Criterio di verità in rapporto alla nozione.

I seguaci del Nyâya sostengono che la verità [di una nozione] è percepibile per mezzo di qualche cosa di diverso, nel modo che segue (1). Anzitutto, si ha una semplice cognizione che può esprimersi con la parola « brocca »; poi la coscienza [che ha il soggetto conoscente di esser tale nell' atto di quel momento e] che si esprime così: « io ho conoscenza della brocca »; poi sopravviene il ricordo che [quella percezione] può essere o non essere vera; quindi, come quarto stadio, il dubbio intorno a ciò, che si esprime nella frase « questa nozione [che io ho della brocca] o è vera o è falsa »; infine, non appena se ne sono

(1) Nel presente paragrafo si discute intorno alla questione, fondamentale per ogni teoria della conoscenza, del come si determini il carattere di verità delle nostre nozioni. Riassumo seguendo Àthalye, Tarkasa*m*graha, note, pagg. 358-359. Le diverse opinioni professate in proposito dalle varie scuole, possono esporsi brevemente dicendo che « according to Sâ*m*khyas both the truth and falsity of a cognition are known intuitively; according Naiyâyikas both are proved by independent reasoning and therefore neither can be presumed until thus proved; according to Bauddhas a cognition is *prima facie* incorrect, and true if only proved to be so by special evidence; while the Mimâ*m*sakas regard a cognition as presumably correct, but false when actually proved to be so ». Ciò che a noi interessa sopratutto nel caso presente, sono le due teorie dei Naiyâyika e dei Mimâ*m*saka: i primi sostengono che la verità di una nozione si dimostra per mezzi estrinseci (*paratahprâmâ*nya), i secondi, per evidenza intrinseca (*svatahprâmâ*nya). I seguaci del Nyâya obbiettano agli avversari, che, se il carattere di verità di una nozione fosse intuitivo, e percepito contemporaneamente alla nozione

Digitized by Google

compresi gli attributi caratteristici, se ne comprende il carattere di verità, e si dice: « questa nozione è vera, perchè produce [nel soggetto conoscente] un adeguato impulso ad agire, come un' altra nozione ». Le tre scuole dei Mimâṁsaka sostengono invece che il carattere di verità [di una nozione] è percepito di per sè stesso. Secondo la dottrina del Maestro [Prabhâkara], la nozione « questa è una brocca » comprende l' oggetto, l' Io e il carattere di verità della nozione [stessa]. Secondo la teoria di Murârimiçra, subito dopo la nozione « questa è una brocca », si produce la coscienza [che il soggetto ha di percepire tale nozione, nella forma] « io conosco la brocca », e perciò si percepisce il carattere di verità [di tale nozione]. Secondo la teoria di Bhaṭṭa, siccome la nozione è ultrasensibile, il carattere di verità che in essa si trova, è inferibile, come lo è la nozione stessa. Difatti, subito dopo la nozione « questa è una brocca » si produce nella brocca la condizione di esser conosciuta; da ciò la percezione di tale condizione di esser conosciuta, che si esprime nella frase « la brocca è conosciuta da me »; da ciò, subito dopo la percezione di ciò che è in concomitanza costante (*vyâpya*) etc., si ha la illazione

stessa, non sarebbe in alcun modo possibile che in noi sorgesse il dubbio se una data nozione è vera o falsa, laddove, nel fatto, un tale dubbio si manifesta. I Mîmâṁsaka alla lor volta ribattono che, se la verità di una nozione dovesse determinarsi per mezzo di un ragionamento estrinseco, la validità di tale ragionamento dovrebbe esser provata da un terzo, e così *ad infinitum*: e in questo modo non si avrebbe alcuna certezza di nozione. La ragione della tenacia con cui le due scuole sostengono ciascuna la propria teoria, è l'importanza che essa ha in rapporto all'autorità dei Veda. Ammettendo che la verità di ogni nozione è intuitiva, ne consegue che tale è anche il Verbo, e quindi la verità dei Veda è evidente di per sè stessa: ammettendo invece la teoria contraria, i Veda richiedono una controprova esterna della loro autorità, cioè il fatto di emanare da Dio onnisciente. I Buddhisti negano ogni autorità ai Veda, mentre i seguaci del Nyâya li fanno emanare da Dio. Questa può essere una ragione perchè i seguaci del Nyâya-Vaiçeshika son chiamati « semibuddhisti » dai loro ortodossi avversari.

Digitized by Google

della nozione, nel modo seguente: « io sono provvisto di una nozione che ha per sua forma il concetto di « brocca », perchè in essa si trova la condizione di esser conosciuta con questa forma consistente nel concetto di « brocca »; e in tanto si ha l' illazione del suo carattere di verità perchè si riferisce a un soggetto e a un predicato. Così è finita la trattazione della percezione.

Illazione

L' illazione (*anumâna*) è la causa efficiente del giudizio (*anumiti*, conclusione logica). L' « esser giudizio » ne è la generalità. Causa efficiente (*karana*) significa causa (*kâraṇa*) attiva (*vyâpâravat*). Per *vyâpâra* (azione, funzione) si intende [un' operazione intermedia] che, essendo prodotta da una causa, produce alla sua volta la cosa che è effetto di questa causa. [In rapporto al giudizio], la nozione del termine medio etc., è la causa efficiente, e il *parâmarça* (1) è il *vyâpâra*. Per *parâmarça* si intende la nozione che la ragione (o termine medio, *hetu*) è sempre accompagnata dalla conseguenza ed è pensata come attributo della cosa: ad es. « questo [monte] è fornito di fumo, il quale è in costante unione col fuoco ». [Gli stadi per cui si giunge al giudizio sono i seguenti]: anzitutto, colto il rapporto costante del fumo col fuoco [che si può percepire direttamente, ad es.] in una cucina etc., si produce una nozione originale (2) che si esprime nella forma « il fumo è in rapporto di concomitanza costante col fuoco »; da questo, in un altro momento, avendo visto su un monte del fumo, si genera il ricordo del rapporto di concomitanza costante [tra il fumo e il fuoco]; da questo si produce la nozione di una individualità caratterizzata dal rapporto di concomitanza costante, la quale costituisce la rappresentazione della conclusione logica, in questa

(1) Schlussvorstellung: Jacobi, Ind. Logik, pag. 426.

(2) *Anubhava*, cioè una nozione nella quale non ha parte il ricordo, ma si genera in quel dato momento per quella data causa.

Digitized by Google

forma: « Quello [che io vedo] è fornito di fumo, il quale è sempre in concomitanza costante col fuoco »; infine, da tale rappresentazione, unita col fatto che l' attributo si ritrova in un soggetto determinato, deriva la conclusione: « Il monte ha fuoco ».

Rapporto di concomitanza costante

Il rapporto di concomitanza costante (*vyâpti*) consiste in un' uguaglianza di sottostrato [per parte della ragione e della] conseguenza, la quale [i. e. conseguenza, *sâdhya*] non è il correlato di nessuna negazione assoluta che abbia un sottostrato comune con la ragione (*hetu*, secondo termine del sillogismo) (1). Per *pakshatâ* si intende la mancanza della dimostrazione, accompagnata dall' assenza del desiderio di dimostrare (2). L' illazione può essere di due specie: 1) per sè, 2) per altri. Di queste due, 1) l' illazione per altri è una dimostrazione fatta in base a un ragionamento composto di cinque membri. Questi cinque membri sono: *a*) proposizione, *b*) ragione, *c*) esempio, *d*) applicazione, *e*) conclusione. Ad es.: *a*) questo [monte] ha fuoco, *b*) per ragione del fumo [che manda]; *c*) tutto ciò che ha fumo, ha fuoco, ad es. una cucina; *d*) questo [monte] è fornito di fumo, il quale è sempre accompa-

Illazione per altri

I cinque Membri del Sillogismo

(1) Cioè, la conseguenza e la ragione sono fra loro in concomitanza costante, qualora l' una coesista necessariamente con l' altra. Cfr. **Tarkasamgraha, § 44, commento, e Âthalye pag. 247 e segg.** Qui il testo (pag 17, l. 11-13) aggiunge un passo che ommetto perchè mi sembra interpolato: manca in alcuni Mss., e interrompe l' ordine schematico dell' esposizione.

(2) Conservo il termine sanscrito, che, tradotto, o, meglio, parafrasato, significherebbe « essere il soggetto, o la cosa ». Il senso della definizione è questo: una conclusione logica non può aver luogo, se la cosa da dimostrarsi è già dimostrata, o se non si ha il desiderio, o l'intenzione, di dimostrarla. Invece, possono mancare, o l' una di tali condizioni, o l' altra, o ambedue: da ciò la definizione del testo, che vuol comprendere tutti e tre i casi. Cfr. la traduzione del Tarkasamgraha, del Hultzsch (Abhandlungen d. K. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen, Nuova Serie vol. IX, Nro. 5, pag. 29, nota 2.

Digitized by Google

gnato dal fuoco: *e*) perciò esso ha fuoco. 2) L'illazione per sè si deduce dalla nozione che ciascuno ha per proprio conto del rapporto di concomitanza costante etc., e in essa non si ricorre a un' esposizione orale per produrre in altri una nozione. Illazione per sè

Tale illazione poi è triplice: *a*) puramente positiva, *b*) puramente negativa, *c*) positiva e negativa (1). *a*) È puramente Illazione *a*) puramente positiva

(1) Credo opportuno sviluppare e chiarire la parte della teoria logica contenuta in questo paragrafo, la quale, sebbene chiara per chi abbia familiarità con i testi originali, può tuttavia apparire oscura a qualcuno, sopratutto per la terminologia alquanto diversa dalla nostra. Già vedemmo come la logica indiana consideri il sillogismo diviso in cinque membri. Il primo, « proposizione » o « enunciato », comprende due termini: il soggetto, o cosa, *paksha*, che deve esser fornito dell' attributo da dimostrarsi, *sâdhya*. Questo termine (che si può tradurre anche con « conseguenza », e così difatti lo traduce il Jacobi, nello scritto già citato altrove), indica ciò che forma il vero oggetto del sillogismo, cioè un attributo che deve aver luogo nel soggetto e che deve risultare dimostrato come conseguenza di un rapporto di concomitanza costante tra esso e la ragione: ad es., vedendo la cima di un monte — un vulcano — coronata di fumo, si dice: « il monte (soggetto, *paksha*) ha fuoco » (attributo da dimostrarsi come conseguenza, *sâdhya*). Il secondo termine esprime la ragione, *hetu*, per cui si dice che il soggetto possiede quel dato attributo: attributo, che non si percepisce, ma si afferma inferendolo da un segno caratteristico percepibile ai sensi, e già noto, per esperienza diretta, come in rapporto di concomitanza costante con l' attributo da dimostrarsi.

Quindi il valore della « ragione » nel caso particolare dipende dal suo valore di principio generale basato su una ripetuta esperienza dei sensi: perciò si enuncia il terzo membro, che contiene l' enunciato generico della concomitanza di cui sopra si è parlato, più un esempio: « tutto ciò che ha fumo, ha fuoco, ad es. una cucina ». Si noti l'importanza di questo membro del sillogismo, come prova che gl' Indiani ritenevano l' atto logico fondato sull'esperienza dei sensi: il concetto è già in Gotama (Nyâyasûtra, I, 1, 5: cfr. *Contributi*, pag. 28 e segg.), che afferma che l' illazione è preceduta dalla percezione dei sensi, e nel nome che si dà a questo terzo membro del sillogismo: *udâharana*, o esempio. Si notino a questo proposito altri due termini tecnici: *sapaksha*, esempio, o co-esempio, con cui si denotano tutti i casi analoghi al soggetto nei quali si riscontra la stessa concomitanza fra ragione e conseguenza; e *vipaksha*, cioè i casi nei quali essa non può aver luogo. Arrivati a tal punto del ragionamento, nel quarto membro,

Digitized by Google

positiva quella per cui non può in nessun luogo esistere il contrario della conseguenza, ad es. quando si dice: « la brocca può essere nominata, perchè è oggetto di conoscenza », per il qual giudizio non può assolutamente esistere il contrario della conseguenza « esser nominato ». *b*) È puramente negativa quella in cui la dimostrazione della conseguenza non si riscontra all'infuori del soggetto: ad es. « la terra è diversa dalle altre sostanze, perchè fornita della generalità di « esser terra »; dove non si trova diversità dalle altre sostanze, non si trova neppure la generalità di « esser terra », ad es. nell'acqua etc. ». Nella concomitanza negativa, la mancanza della conseguenza è il concomitato, e la mancanza della ragione (*hetu*, secondo

b) puramente negativa

detto appunto « applicazione », *upanaya*, si applica il principio generale enunciato nel secondo, svolto ed esemplificato nel terzo, al soggetto, *paksha*, contenuto nel primo, così: « ma questo monte è fornito di fumo, il quale è sempre concomitato dal fuoco ». E allora come conseguenza logica ne deriva la dimostrazione dell'attributo enunciato nel primo membro come da dimostrarsi: si ha così il quinto membro, detto « conclusione », *nigamana:* « perciò il monte (soggetto) ha fuoco (attributo che doveva dimostrarsi come conseguenza, *sâdhya*) ».

Ora, è chiaro che la validità o non validità di un sillogismo dipende dal secondo membro di esso, la « ragione », la quale deve esser fornita di appositi requisiti, menzionati nel nostro testo, e sui quali ritorneremo fra poco. Ma, ciò che è essenziale al sillogismo e ne forma il vero fondamento logico, è il rapporto di concomitanza costante fra ragione e conseguenza: tale rapporto può essere di tre specie, e quindi di tre specie può essere l'illazione. 1) Puramente positiva. Sia un esempio: « la brocca può esser nominata, perchè conoscibile »: qui, la conseguenza, « nominabilità », e la ragione, « conoscibilità », sono esattamente coestensive, cioè quelle due proprietà si riscontrano in tutti gli oggetti, e non vi è quindi nessun contro-esempio nel quale si verifichi la non-esistenza della « nominabilità ». Perciò, il rapporto di concomitanza può essere solo positivo, e l'illazione è quindi puramente positiva. 2) « La terra è distinta da tutte le altre categorie, perchè ha odore ». In questo caso, il rapporto di concomitanza costante fra « esser distinto da tutte le altre categorie » (conseguenza) e « esser fornito di odore » (ragione) esiste unicamente nel soggetto terra: quindi, non si può avere nessun altro esempio di un oggetto nel quale

Digitized by Google

termine del sillogismo) è il concomitante. *c*) È positiva e negativa un' illazione, qualora sia possibile riscontrare in altri casi la conseguenza e la mancanza della conseguenza: ad es. « Il monte ha fuoco, perchè ha fumo ». Per una ragione positiva e negativa si richiede necessariamente che sia provvista di cinque requisiti: 1) la presenza [dell'attributo da dimostrarsi], nel soggetto; 2) la sua esistenza negli esempi; 3) la sua assenza dai contro-esempi; 4) che non sia incongruente; 5) che non possa venir contraddetta (1). Per le altre due specie di ragioni — cioè la puramente positiva e la puramente negativa — si richiedono quattro requisiti, cioè i cinque ora menzionati meno quello dell'assenza dai contro-esempi per la illazione puramente

c) positiva e negativa

coesistano quei due attributi, i quali insieme costituiscono l' « esser terra »; ma si possono avere numerosi casi di oggetti diversi, ossia contro-esempi, nei quali essi non coesistono. Perciò il rapporto di concomitanza è puramente negativo, e l'illazione è anch'essa puramente negativa. 3) Prendiamo come esempio il sillogismo esposto fin da principio, del monte etc. In questo caso, il rapporto di concomitanza si può esprimere in una doppia forma: l'una positiva riguardante tutti i casi analoghi o esempi: « tutto ciò che ha fumo ha fuoco, ad es. una cucina »; e l'altra negativa, riguardante i contro-esempi: « tutto ciò che non ha fumo, non ha fuoco, ad es. un lago ». Quindi l'illazione è positiva e negativa Per maggiori particolari, vedi Àthalye, note al Tarkasa*m*graha, pag. 284 e segg.

Dato ciò, si capisce che le condizioni necessarie perchè la « ragione » sia logicamente fondata e permetta un ragionamento rigorosamente giusto, sono quattro per le due prime forme di illazione, e cinque per la terza: cioè: 1) che sia attributo del soggetto; 2) che si verifichi negli esempi analoghi — ma questa condizione manca necessariamente nell'illazione puramente negativa; 3) che sia esclusa dai contro-esempi: — questa condizione non ha luogo per l'illazione puramente negativa; 4) che non sia in contraddizione con la realtà; 5) che non lasci adito a nessuna ragione contraria. Si noti — ed è importante notarlo — che il vero sillogismo è solo il terzo; gli altri due possono avere un reale valore logico solo limitatamente: vedi ciò che dice il testo nel paragrafo seguente.

(1) Cfr. per questi cinque requisiti, le definizioni date più sotto delle « ragioni speciose ».

Digitized by Google

positiva, e meno quello della esistenza negli esempi, per la illazione puramente negativa. Per « soggetto » si intende una cosa di cui si mette in dubbio [l'attributo che deve risultare dimostrato come] conseguenza; per « esempio » si intende ciò per cui si ha già la certezza di [un tale attributo già riconosciuto come] conseguenza; per « contro-esempio » ciò per cui si ha la certezza che [un tale attributo] non esiste [come] conseguenza. Si dice incongruente un soggetto nel quale non si riscontri [l'attributo da dimostrarsi come] conseguenza; si dice contradditoria una ragione che dimostri il contrario della conseguenza.

Rapporto di concomit. condizionato

Qualora il rapporto di concomitanza sia condizionato, (1) ne deriva che, per necessaria conseguenza, vien meno una o l'altra [delle condizioni necessarie perchè un sillogismo sia giusto, cioè] o [l'esistenza dell'attributo nel] soggetto, o la sua esistenza negli esempi, etc. Condizionato dicesi quel rapporto di concomitanza che è caratterizzato da una condizione, in quanto è connesso col fatto di poter lasciar adito a eccezioni. Tale condizione può esser di tre specie: cioè, essa può, dato che la ragione non sia compiutamente concomitante [con la conse-

(3) Cfr. Àthalye, Tarkasaṃgraha, pag. 315 e segg. – « Die Concomitanz ist ein in der Natur der beiden Glieder begründetes Verhältnis. Kommt aber noch ein Drittes in Betracht, das nicht schon mit der Setzung des Begleitenden gegeben ist, also eine Bedingung, so haben wir ein bedingtes Verhältnis, und dies ergiebt keine Concomitanz, weil es Ausnahmen zulässt. So ist es, wenn nicht vom Rauch auf Feuer, sondern umgekehrt vom Feuer auf Rauch geschlossen werden soll; denn, wie wir wissen, ist die Entstehung von Rauch nicht schon durch das Feuer gegeben, sondern es ist dazu auch seine Verbindung mit feuchtem Brennstoff nötig. Das ist also die Bedingung. Ihr Wesen besteht darin, dass sie zwar die Folge stets begleitet, nicht aber den Grund. Wo sich eine solche Bedingung zwischen Grund und Folge einschiebt, da ist die Statuirung der Concomitanz, und damit der Schluss überhaupt unmöglich. Denn die Inder lassen nur allgemeine Schlüsse gelten ». Jacobi, Ind. Logik, pag. 464.

Digitized by Google

guenza], 1) o coincidere con la conseguenza in modo assoluto, 2) o coincidere con la conseguenza solo nella forma in cui essa esiste nel soggetto, 3) o coincidere con essa solo in quanto è contraddistinta dalla ragione. Esempi per i tre casi: 1) « Una palla di ferro ha fumo perché è infuocata ». Qui, la condizione è data dal fatto che [affinchè la concomitanza tra fuoco e fumo sia possibile, occorre che] si tratti di un fuoco prodotto da legna umida; e perciò, dato che la ragione non è compiutamente concomitante con la conseguenza, la condizione coincide compiutamente con la conseguenza. [Cioè: tale condizione è necessaria perchè la ragione abbia valore e la conseguenza si verifichi]. 2) « L'aria è percepibile ai sensi, perchè è percepibile al tatto ». In questo caso, la condizione è data dal fatto [che si deve ammettere, prima di trarre la conseguenza], che l'aria si manifesti in colore: questa condizione è concomitante alla conseguenza « esser percepibile ai sensi », la quale è ciò che contraddistingue gli oggetti esterni. 3) « L'annientamento è destinato a finire, perchè è prodotto ». In questo caso, la condizione è data dal fatto dell'esistenza che è concomitante con lo stato di peribilità, il quale alla sua volta contraddistingue il fatto di « esser prodotto ».

Ora si espongono le ragioni speciose (1). Esse sono cinque: Ragioni speciose

(1) Vedemmo già che le condizioni necessarie perchè la ragione o *hetu*, e quindi tutto intero il sillogismo, sia logicamente valida, sono cinque; cioè essa deve 1) essere attributo del soggetto, 2) esistere negli esempi o casi analoghi al soggetto, 3) essere esclusa dai contro-esempi, 4) non essere in contrasto con la realtà, 5) non dar adito a nessuna ragione contraria. Naturalmente, come il nostro Autore già notava, la seconda di queste condizioni viene a mancare per la ragione puramente negativa, e la terza, per la ragione puramente positiva. Sarà dunque — eccettuati questi due casi — erronea ogni ragione che comunque non possegga uno dei cinque requisiti ora enumerati. Il nostro testo, d'accordo con gli altri trattati, enumera cinque specie di ragioni speciose (cioè ragioni che paion tali, ma non sono), alcune delle quali comprendono suddivisioni. 1) Ragione insufficiente: è quella che

Digitized by Google

1) ragione insufficiente; 2) ragione contraria; 3) ragione contestata; 4) ragione irreale; 5) ragione contradditoria. 1) La ragione insufficiente può essere di tre specie: *a*) troppo generale; *b*) troppo particolare; *c*) non comprensiva. La ragione troppo generale è quella che ha luogo [anche] nella negazione della conseguenza, ad es. « ha fumo, per ragione del fuoco ». L' esser troppo particolare significa essere escluso da tutti gli esempi: ad es. « il monte ha fuoco, perchè è un monte ». La non-comprensività consiste in questo: che l' universalità degli oggetti esiste nel soggetto: ad es. « ogni cosa può esser conosciuta, perchè è nominabile ». — 2) La ragione contraria è quella che è concomitante alla negazione della conseguenza:

« lässt auch eine andere Folgerung als die beabsichtgte zu, weil bei ihm das Verhältnis zwischen Grund und Folge nicht das richtige ist ». (Jacobi, *l. c.*, pag 472) Se ne distinguono tre sottospecie: *a*) ragione troppo generale: è quella che non è limitata al soggetto e a tutti o alcuni degli esempi, ma si verifica anche nei contro-esempi: « er genügt also nicht der 3. Bedingung und verhindert die Aufstellung einer gültigen Concomitanz » (*id. ibid*); *b*) ragione troppo particolare: è quella che è esclusa, non solo dai contro-esempi, ma anche dagli esempi: contravviene dunque alla seconda condizione; *c*) ragione non comprensiva: è quella che ha tale ampiezza, da non potersi avere né esempi né contro-esempi: manca dunque del secondo e del terzo requisito. — 2) Ragione contraria. Questa « steht nicht mit der angeblichen Folge, sondern mit deren Negation in Concomitanz: z. B. der Ton ist ewig, weil er erzeugt wird; hier liegt die Concomitanz thatsächlich nicht zwischen Erzeugtsein und Ewigkeit, sondern deren Gegenteil, die Vergänglichkeit Oder: jenes Tier ist ein Pferd, weil es Hörner hat. Dieser Scheingrund verstösst gegen die 2. und 3. Bedingung, und der ihm anhaftende Fehler verhindert direkt die Schlusserkenntnis, da er deren Gegenteil beweist ». (Jacobi, *l. c.*). — 3) Ragione contestata: è quella alla quale può opporsi una contro-ragione: manca del quinto requisito. — 4) Ragione irreale è quella che « an eine unmögliche Bedingung geknüpft ist ». (Jacobi, *l. c.*, pag. 473). Se ne distinguono tre sottospecie, che tutte contravvengono alla prima condizione. Il testo in proposito è abbastanza chiaro, e credo inutile diffondermi in spiegazioni: solo, credo opportuno aggiungere alcune cose, a cui il testo non accenna, ma che mi paiono importanti: le espongo con le limpide parole del

Digitized by Google

ad es. « la brocca è eterna, perchè composta di parti ». — 3) Ragione contestata è ad es. questa: « il monte ha fuoco, perchè ha fumo », oppure: « il monte non ha fuoco, perchè è diverso da una cucina ». — 4) La ragione irreale può essere di tre specie: *a*) irreale riguardo al sottostrato; *b*) irreale per sè; *c*) irreale quanto alla concomitanza. È irreale riguardo al sottostrato quando il soggetto è inesistente, o la ragione tende a provare ciò che già è provato. Esempio [della prima sottospecie]: « il corno di una lepre è eterno, perchè non ha origine »; [della seconda]: « il corpo è provvisto di mani etc., perchè è noto come provvisto di mani etc. ». È irreale per sè quella ragione che non si riscontra nel soggetto: ad es. « il

Jacobi (*l. c*, pag. 474). « Die strengeren Logiker lassen den sachlich richtigen Grund « dunklen Rauch » ebenso wenig gelten, weil man dann irrtümlich das Attribut « dunkel » als eine notwendige Bedingung für die Concomitanz auffasst, während doch nur der Rauch als solcher in Concomitanz mit dem Feuer steht. — Einige rechnen in diese Kategorie (cioè della ragione irreale in rapporto alla concomitanza) den bedingten Grund, d. h. einen solchen, welcher zu der Folge nicht in einem schlechtlin gültigen Concomitanz steht, sondern in einer durch die Bedingung eingeschränkten. Z B. der Berg hat Rauch, weil er Feuer hat. Die Bedingung ist.... die Verbindung des Feuers mit feuchtem Brennstoff, und diese Bedingung würde z. B. nicht erfüllt sein, wenn das Feuer in Gestalt von glühendem Eisen auf dem Berge wäre. — Die Anderen betrachten den bedingten Grund nicht als einen Scheingrund, weil auf ihm nicht die Definition passt, dass der Fehler eines Scheingrundes etwas sei, dessen Erkenntnis die Schlusserkenntnis oder ihrer Ursachen unmöglich mache. Denn wenn man auch die Bedingung erkannt habe, von der die Gültigkeit der Concomitanz abhängt, so verhindere das doch nicht, eventuell einen richtigen Schluss zu ziehen. Um an Stelle des indischen Beispiels, das längere sachliche Erklärung nötig machen würde, ein selbstgewältes zu setzen. so würde der Schluss, dass, wenn der Blitz in einen Heuschober einschlägt, es bald rauchen werde, doch richtig sein, weil hier die oben genannte Bedingung für die Richtigkeit der Concomitanz thatsächlich erfüllt ist ». — 5) Ragione contradditoria: è quella nella quale è vero proprio il contrario della conseguenza: è in contrapposto palese con la realtà sperimentale. Manca al quarto requisito.

Digitized by Google

monte ha fuoco perchè è una cucina ». Questa sottospecie può esser varia, secondo che è irreale per quanto riguarda l'attributo, o la cosa che ne è fornita, o perchè è irreale in parte. Esempi per i singoli casi: α) « Il suono non è eterno perchè, dato che sia visibile, è prodotto »; β) « Il suono non è eterno perchè, dato che sia qualità, si riscontra negli atomi »; γ) « Queste sono sostanze, perchè non risultano di parti ». È irreale riguardo alla concomitanza, quando sia condizionata; ad es. « ha fumo, per ragione del fuoco ». — 5) Ragione contradditoria è, ad es., questa: « Il lago ha fuoco, perchè è sostanza ». — La ragione esente da questi errori dicesi ragione giusta. Così si è dichiarata l'illazione.

l' Analogia

L'analogia è la causa del giudizio analogico. Dato che alla domanda « Che cos'è un *gavaya*? » si sia risposto « Il *gavaya* è simile al bove », uno, se vede un essere vivente che rassomiglia al bove, si ricorda il senso della frase enunciata precedentemente, e tosto, cogliendo il significato della parola, dice: « Questo [animale che io vedo] deve chiamarsi con la parola *gavaya* ». Così, si ha il giudizio analogico. — Tanto, per dichiarare l'analogia.

La parola

La parola di una persona degna di fede costituisce un mezzo di conoscenza. Persona degna di fede è quella che ha una nozione vera riguardante il senso della frase in questione. La causa specifica è la conoscenza dei vocaboli; la causa efficiente è il susseguirsi ininterrotto del senso dei vocaboli; le cause concomitanti sono: l'aspettativa [dell'uditore di saper ciò che si vuol dire intorno a una data cosa], la compatibilità [reciproca di significato fra le parole di una frase], la giustaposizione [dei vocaboli nella proposizione] e la conoscenza del senso [in cui questi vocaboli s' intendono usati da chi parla]; l'effetto, è la nozione verbale. L'aspettativa consiste in questo, che, non trovandosi il vocabolo in questione unito con altri che gli si adat-

Digitized by Google

tino, non si genera il senso di una proposizione completa. Perciò [se, invece di dire, ad es. « porta una brocca », si esprime questa frase, ricorrendo a determinazioni grammaticali, così]: « brocca: complemento oggetto; azione: il portare », non si ha il senso di una proposizione intera, perchè [il vocabolo « brocca »] non è unito ad altri che gli si adattino. Così nella frase « *ayam eti putro râjnah, purusho 'apasâryatâm* », le due parole *râjnah purushah* non danno un senso di costrutto compiuto, perchè questo è prodotto [invece] dalla parola *putra* (1).

La compatibilità [reciproca di significato fra le parole di una proposizione] consiste nella mancanza di una nozione contraddittoria; perciò, dicendo « il fuoco bagna », si dice una frase che non ha senso, perchè [le parole che la compongono] sono incompatibili fra loro. Per giustaposizione s'intende il susseguirsi, senza intervallo troppo lungo, dei vocaboli l'uno all'altro, il che è il correlato positivo del senso della frase. Perciò, non dà senso il dire, ad es. « il monte », oppure « mangia », [e, dopo un lungo intervallo di tempo, soggiungere] « ha fuoco », oppure « Devadatta ». Per significazione intenzionale s'intende il profferire un vocabolo con l'intenzione che sia inteso in questo o in quel senso: perciò, dicendo *saindhavam ânaya*, [la qual frase può significare o « Porta del sale » o « Porta un cavallo »], se chi parla è occupato a mangiare o altro che di simile, il senso della frase non può riferirsi a « cavallo ».

Senza quella specie di rapporto per cui una parola esprime una cosa particolare, non si può produrre da un vocabolo la nozione del senso che ha tutta la frase. Tale rapporto è di due specie: *a)* potere espressivo e *b)* traslato. Potere espressivo è quello, ad es., dei vocaboli « brocca » e simili, i quali significano [solo] « brocca » e simili [cioè non possono, pronunciati, lasciar

(1) Cioè *râjnah* va unito con *putro*, e non con *purusho*.

Digitized by Google

dubbio sulle loro accezzione]. Traslato è [ad es. il significato della parola *Gangâ* (1) nella frase]: « Sulla Gangâ si trova un villaggio », Qui, siccome, accettando il vocabolo Gangâ nel senso di corrente, ne deriverebbe un' incongruenza di significato con il vocabolo « villaggio », il traslato fa sì che il vocabolo Gangâ si intenda nel senso di « riva [della Gangâ] »; e quindi il senso della frase è: « sulla riva della Gangâ si trova un villaggio », intendendo Gangâ nel senso di « riva della Gangâ », il quale significato è conosciuto per quella specie di rapporto che determina il particolare significato di un vocabolo. Anche un rapporto metaforico di significato costituisce traslato, come quando, ad es., si dice « [quest'] uomo è un fuoco », « il Vâhika (nome di un popolo del Punjab) è un bue », con le quali frasi si intende, per traslato, di esprimere una somiglianza col fuoco etc.

Una parola fornita di significato può essere di quattro specie: *a*) primitiva; *b*) usata solo in un significato derivato; *c*) che conserva in parte l'uno e in parte l'altro di questi due significati; *d*) che può intendersi indipendentemente nell'uno o nell'altro. Esempi per i singoli casi: *a*) parole come *pâcaka* (cuocitore), la quale ha un significato primitivo, essendo formata dalla rad. *pâc* + suff. nom. agentis *ka; b*) parole come *vipra* la quale originariamente significava « cantore » e che nell' uso corrente della lingua è passata a significare « bramano »; *c*) parole come *pankaja* la quale, conservando in parte, in base all' etimologia, il suo significato primitivo di « generato dal fango » [da *panka* fango + *ja*] e, in base all'uso comune, quello di « loto », serve a designare semplicemente il loto; *d*) parole come *udbhid*, la quale, se si intende in base al senso

(1) Gangâ è il nome indiano del Gange; e significa corrente. Occorre tener presente questo significato, per intendere nel giusto valore l' argomentazione del testo.

Digitized by Google

primitivo, significa « albero », « cespuglio » e simili, e in base all'accezione comune significa una particolare forma di sacrificio.

Il traslato può essere di due specie: *a*) quello in cui il senso primitivo della parola è del tutto abbandonato, come ad es. « sulla riva della Gangâ si trova un villaggio »; *b*) quello in cui la parola conserva il senso primitivo, [ma con qualche cosa in più]; ad es. « ecco vanno tutti con ombrelli », ove si intende di dire che alcuni hanno l'ombrello e altri no: questi ultimi sono inclusi insieme con gli altri (1).

(1) Qui il nostro testo fa seguire fino alla fine (pag. 21, l. 16 – pag. 24) una trattazione che potremmo dire di filosofia della grammatica: per darne una versione soddisfacente, sarebbe necessario commentare in nota quasi ogni frase del testo, e riportarne buona parte delle espressioni e dei simboli grammaticali, che, tutti proprii dell'India, possono essere riferiti e spiegati, ma non tradotti, La mancanza dei tipi a ciò indispensabili mi costringe a ommettere questa parte. Del resto, non è gran male, poichè le parti essenziali della dottrina sono già state esposte, e quello che si tralascia non ne costituisce un elemento vitale: è una specie di appendice tra grammaticale e filosofica, che, per giunta, non compare nei trattati analoghi. Si può quindi ommetterla senza danno, riservandone la discussione e l'illustrazione a luogo più opportuno.

Digitized by Google

Digitized by Google